

ARABESKI MYKOŁY CHWYLOWEGO: NIEKONIUNKCJA „BEZGŁOWEGO” TEKSTU JAKO MARKER ESCHATOLOGII NIEOBECNOŚCI

Spośród różnorodności katastroficznych projektów naszych czasów wyróżniają się te, w których koniec świata kojarzy się ze śmiercią książki, papierowej książki, wypieranej przez tablet. Jak zauważa Frédéric Beigbeder w eseju *Pierwszy bilans po apokalipsie* (*Premier bilan après l'apocalypse*, 2011), szlachetny humanizm, utwierdzany przez papierową księgę, znika wraz z brakiem możliwości „podglądnięcia tytułu książki”¹, czytanej przez kogoś tuż obok nas, a także możliwości dojrzenia nazwiska jej autora.

Niewątpliwie już samo to motywuje prawidłowość interpretacji apokaliptyczno-eschatologicznych lęków naszego czasu w aspekcie „księgi bez głowy”, nie mówiąc już o bardziej przekonującym fakcie: na sześć lat przed katastrofą czarnobylską w powieści *Imię róży* (*Il nome della rosa*, 1980) Umberto Eco przedstawia doświadczenie apokaliptyczno-eschatologicznego postrzegania makabrycznego wydarzenia, rozwijającego się wokół dziwnej książki, „księgi bez tytułu”², w przypadku której brak tytułu uzupełniany był eliminacją lub deformacją znacznej liczby jej stron. Spowodowane przez nią liczne przypadki śmierci w labiryntach unikalnej biblioteki średniowiecznego klasztoru kształtują nowy pogląd na prawdę Apokalipsy: od tej chwili włącza on rozchwanie niewątpliwej wiary przez wątpliwość, nieuniknio-ności przez przypadkowość, lęku przed śmiercią przez śmiech; w świetle studium filozoficznego pierwszą oznaką Antychrysta nie jest grzech kainowo-judaszowy, ale nadmierne samozadowolenie, absolutna pewność prawdy, którą odkrywa Bóg, i przeświadczenie o własnej słuszności jej odkrycia. Tą „zgilotynowaną” księgą jest drugi tom *Poetyki* (*Περὶ ποιητικῆς*, 336–322 p.n.e.) Arystotelesa.

* Prof. dr hab. Hałyna Chomenko – Charkowski Pedagogiczny Uniwersytet Narodowy im. Hryhoriya Skoworody (Ukraina). Kontakt: galkhom12@gmail.com.

1 F. Beigbeder, *Pierwszy bilans po apokalipsie*, przeł. M. Kamińska-Maurugeon, Warszawa 2014, s. 13.

2 U. Eco, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2004, s. 507.

Ostrzeżenie postmodernisty przed automatyzmem apokaliptycznych schematów, sformułowane w Hiszpanii – kraju szczególnego zachwytu Objawieniem – uwypuklone zostało akcentowaniem wielości wariantów „najpiękniejszych manuskryptów *Apokalipsy* z Leonu i Kastylii”³, co wywołane jest prawdopodobnie przez samą *Apokalipsę* w kanonicznej *Apokalipsie* księga opieczętowana jest siedmioma pieczęciami, „zapisana wewnątrz i na odwrocie” (Ap 5, 1)⁴, nie ma jednak tytułu. Właśnie ta bezimiennność Księgi „Zasiadającego na tronie” stała się jedną z przyczyn dekonstrukcji *Apokalipsy* w aspekcie eschatologii nieobecności. Jak wiadomo, Jacques Derrida wiązał bezimiennność z fenomenami *dissémination* (rozplenienie) i *différance* (różnia): jeżeli tytuł nawet w warunkach myślenia nielinearnego jest znakiem tej polisemantyczności, która zawarta została w domyślnym tytule, to jego brak sygnalizuje niedialektyczny „przełom horyzontów semantycznych” aż do braku znaczenia:

Rozplenienie – przeciwnie – by wytworzyć nieskończoną liczbę efektów semantycznych, nie pozwala się sprowadzić ani do obecności prostego początku (*La dissémination*, *La double stance*, *Biała mitologia* są praktycznymi od-tworzeniami wszystkich fałszywych punktów wyjścia: początków, incipitów, tytułów, egzerg, fikcyjnych pretekstów itd. – ich dekapitacją), ani do obecności eschatologicznej. Znamionuje ono nieredukowalną i *generatywną* wielość. Uzupełnienie i turbulencja pewnego braku rozbijają granice tekstu, uniemożliwiają jego wyczerpującą i zamykającą formalizację czy – w każdym razie – nasycającą taksonomię jego tematów, jego *signifié*, jego znaczenia⁵.

Rozchwianie idei implikacji sensu tekstu w jego tytule można zaobserwować w humanistycie lat dwudziestych XX wieku, śledzącej fenomen zastępowania znanego od dawna „tekstu bez tytułu” fenomenem „tytułu bez tekstu”⁶, która wskazywała na immanentną słowu albo pełni znaczeń do jej rozplenienia, albo też jego dyseminacyjną bezsilność. Ten zadziwiający paradoks nie mógł nie odpowiadać potężnym katastrofom czasu, które w swojej wielkości objęły Wszechświat, stający się obiektem rekonstrukcji/rewolucji z twórczej inicjatywy Człowieka/Człowiekoboga. Katastrofizm lat dwudziestych spowodował to, co w postmodernizmie otrzyma nazwę „podwójnej izotopii” słów, które na tę nazwę się składają, wysuwając

3 Tamże, s. 532. Do polskiego wydania książki wkradł się błąd i zamiast „najpiękniejsze manuskrypty *Apokalipsy* z Leonu i Kastylii” jest: „najpiękniejsze manuskrypty *Apokalipsy* Leona z Kastylii” – przypis tłumacza.

4 *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1995, s. 1401.

5 J. Derrida, *Pozycje: rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 44–45.

6 Z. Krzyżanowski, *Poetyka tytułów* [w:] tegoż, *Klub Morderców Liter*, przeł. W. Mikołajczyk-Trzcińska, Toruń 2010, s. 86.

w orientacji autora dwa bieguny: jego intelektualną indolencję i pragnienie wtajemniczenia, czego on sam nie mógł wyjaśnić: „aczkolwiek pojmuję, że zagnieździł się w niej jakiś sens (może niejeden)”⁷. Pojawiało się wrażenie, że „[...] tytuł [...] róża jest figurą symboliczną tak brzemioną w znaczenia, że nie ma już prawie żadnego. [...] Czytelnik gubi się, nie może wybrać interpretacji, [...] Tytuł ma stworzyć zamęt w głowie, nie zaś uszeregować idee”⁸.

Zawiła paratekstualność „antychrystowskich” lat dwudziestych utwierdzana była przez Zaraturę Friedricha Nietzschego – pełnego pasji sceptyka, uosobienie „Siły, wolności z siły i nad siły ducha”⁹, który unosi się ponad bezwarunkowymi „tak” lub „nie”, którego niekonniunktywne doświadczenie – ani patos/ani sceptycyzm – mogłoby stać się opozycją dowolnej dogmatycznej pewności siebie. Paratekst Zaratury Nietzschego jest tylko jedną z gałęzi w antynomicznym procesie rekonstrukcji doświadczenia myśliciela w Europie katastrof. Obok niej pojawia się Zaraturza Rudolfa Steinera – symbol staroperskiego etapu kształtowania się kultury ziemi, którą antropozof zestawiał ze stanem poznania „między snem a jawą”, „zасыianie/przebudzenie”: czas duchowej obróbki materii, kultywowania w niej sensu duchowego wyznaczany jest kompletnie rozmytymi konturami rzeczy i słowa, chociaż właśnie te mglistości były zaproszeniem do rzeczywiście zmysłowego i duchowego, prawdziwie wolicjonalnego rozumienia świata i ksiąg, w których zapisana została jego historia; stąd bierze początek wyobrażenie o literze jako cieple ducha, o zamordowaniu literalnego słowa w celu duchowego zmartwychwstania, ostrzegającego przed swawolnym fantazjowaniem na drodze do prawdziwego poznania¹⁰.

Niewątpliwie samo zawieszenie pomiędzy oboma Zaraturami odpowiada stanowisku Mykoły Chwyłowego z okresu *Arabesek* (*Арабески*, 1927), których apokaliptyczną treść mógł zrozumieć każdy, kto postrzegał je w kontekście książki Jakiwa Sawczenki *Азіятський Апокаліпсис* (1926): ta „niepatmoska apokalipsa”¹¹ zawierała ocenę idei „azjatyckiego renesansu” jako trzeciego odrodzenia unikalnego osiągnięcia Grecji i Rzymu w ramach szaleńczej próby wepchnięcia nowej potężnej myśli w starą formę i zaktualizowania „zabobonu przeszłości”¹². Totalnego utwierdzenia *a priori* monstrualnej porewolucyjnej rzeczywistości będzie dokonywał Sawczenko na wiele sposobów: od paroksyzmu przekleństw pod adresem

7 U. Eco, *Dopiski na marginesie „Imienia róży”* [w:] tegoż, *Imię róży*, dz. cyt., s. 575.

8 Tamże.

9 F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijańskiej*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 54.

10 Р. Штайнер, *Апокаліпсис Йоанна. Тринадцять лекцій в Нюрнберге с 17–27, 29, 30 июня 1908 года*, <http://www.anthroposophie.net/ru/ApocalypseR.html> [20.03.2016].

11 М. Зеров, *Наші літературознавці і полемісти* [w:] tegoż, *Наше письменство*, red. М. Силима, Київ 2003, s. 524. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów z języka ukraińskiego autorstwa Przemysława Tomanka.

12 Я. Савченко, *Азіятський Апокаліпсис*, Київ 1926, s. 44.

Mesjasza (*Месія*, 1920) do świadectw: „Świat traci resztki swojej tajemniczości i swojej irracjonalności”¹³. Egzoteryczna hieramida „greckiego średniowiecza” w niezwykle wąskiej homogeniczności z „feudalizmem” i „burżuazją handlową”¹⁴ mogła wywoływać u Chwyłowego, człowieka „dociekliwej i niepokojącej myśli”¹⁵, tylko pełne niezadowolenie.

Tekst, uwolniony od zaangażowanego przeżywania *Apokalipsy*, miał być u Chwyłowego enigmatycznym, co sygnalizowało już jego „bezgłowie”. Paradoksalna struktura *Arabesek* – brak ośmiu rozdziałów po tytule – postrzegana jest jako oznaka atopiczności (niekonniunkcyjności) jego „bezgłowie” i jej tanatologicznego sensu. Tradycja „gilotynizacji” tekstu przewidywała demonstrację kreatywnych możliwości śmierci, tekst wskutek „śmierci” tytułu jako ośrodka pojęciowego nabierał żywej nieskończonej swobody interpretacyjnej w kontekście „jedynego tekstu” autora. Natomiast intertekstualna pustka nie tylko zapraszała do odkrycia/kontemplacji zagadki śmierci jako niczego, próżni, ale także i do postrzegania każdego przypadku na zasadzie *différence/différance*. Jeszcze w okresie *Niebieskich etiud* (*Сині етюди*, 1922) pisarz wyjawia swój wybór prowokacyjnego tytułu w duchu zwolennika formalizmu i obcego ukraińskiemu konstrukttywizmowi-konkretyzmowi Waleriana Poliszczuka z jego sceptyczną charakterystyką „nieinnowacyjności” „napiętego milczenia” poezji, nieuzasadnionej „rebusowości”, której „mgliste opary” zaczynają się od nieadekwatności tytułu i tekstu¹⁶, przedstawiając drugi wariant-dubel finału noweli *Świnia* (*Свиня*, 1922): „A o świni w sumie nic nie powiedziałem. I nie powiem. Świnia właśnie po to jest: «podłożyć świnię», nie powiedzieć o świni nic – oto chwyt”¹⁷.

W ten sposób zachodziła nie tylko redukcja dowolnego doświadczenia interpretacji czy dekodowania tytułu, ale także jego „odwracania na drugą stronę”/„przerzucania”, które w *Arabeskach* otrzymuje nową treść. Jeśli idzie o „utraconych” osiem rozdziałów *Arabesek*, to prawo relacji w tekście, migocącym mnóstwem kinematograficznych intencji narratora, pozwala na interpretację pustki w aspekcie semantyki normatywnego i dominującego w latach trzydziestych–czterdziestych XX wieku montażu filmowego w „klasycznym”, „hollywoodzkim” modelu filmu, który otrzymał nazwę „ósemki”, a jego podstawowym celem jest stworzenie iluzji diegetycznej kontynualności pod warunkiem odczucia przez widza dyskretności i niepełni obrazu w kadrze, strukturyzowanym przez podmiot żyjący identyfikacją

13 Я. Савченко, *Мертве й живе в українській поезії* [w:] tegoż, *Доба і письменник. Критика*, Харків–Київ 1930, s. 18.

14 М. Зеров, *Наші літературознавці...*, dz. cyt., s. 527.

15 Тамże, s. 536.

16 В. Сонцвіт, *Хибний стан сучасної української поезії*, „Арена” 1922, nr 1, s. 7–8.

17 М. Хвильовий, *Свиня* [w:] tegoż, *Твори у двох томах*, t. 1, red. М. Жулинський, П. Майдаченко, Київ 1990, s. 264.

z Innym, Nieobecnym, tym, który pozycjonuje przestrzeń poza kadrem; „ósemka” maskowała/„łączyła chirurgicznie”/„zszywała” dyskurs podmiotu i Nieobecnego, sygnalizując „eliminację Nieobecnego i jego wskrzeszenie w kimś innym”¹⁸. Pustka „ósemki” wyświetlała fenomen istnienia w warunkach absenteizmu i organiczną potrzebę jej dyskursywnego zapelnienia potencjalnie Obecnym, kiedy kadr postrzegany był jako terytorium znaków/oznaczników, których perspektywa poznania, współzależna w odniesieniu do *discours/discursus* (czyli z pełną sprzeczności bieganiną w różne strony), odsuwała się w nieznanie.

Taki paradoks pustki w tekście Chwyłowego, kiedy „tekstu jak gdyby tutaj nie było, lecz w rzeczywistości on jest i nawet podlega interpretacji”¹⁹, mógłby zostać odczytany zgodnie z logiką granicy, właściwej dla „epoki wydarzenia”, jak *Mit-Sein*, gdzie obecność i nieobecność ulokowane są obok siebie, aby pozbawić wszelką syngularność tożsamości, pozycjonować ją jako nowy punkt/ekspozycję przecięcia mnóstwa linii i płaszczyzn, sygnalizując „punktową aktualność”²⁰ *Mit-Sein* („bycie-przy”). Syndrom „gilotynizacji” tekstu jest odpowiednikiem „realizmu nieprzyswajalnej prawdy”, co absolutnie nie jest uważane za synonim „braku prawdy”: u Jean-Luca Nancy’ego sygnalizuje on „koniec przyswajania sensu wydarzenia”²¹. Pustka odpowiada gestowi myślowemu, powołanemu nie tyle do utwierdzania nowych sensów, ile raczej do radykalnej reinterpretacji samego procesu narodzin sensu, wydzielając dla niego szczególny świat szaleńców i pustelników – na krawędzi, gdzie znika możliwość absorpcji realnych znaczeń, dostępnych rozsądkowi.

Immanentna dwoistość, leżąca u podstaw „bezgłowego” tekstu Chwyłowego jako terytorium nieobecności/obecności, dotyczy niewątpliwie wzajemnego przystawiania wieczności i czasu: jej paratekst to saturniczny sygnał, sygnał o momencie wypadania czasu z wieczności, który zestawić można z paroksyzmem dystansowania się i zarazem z pociąganiem do obydwu. Jeśliby posłużyć się logiką Emila Ciorana, to sytuacja będzie odpowiadała tej, która powstała przy strąceniu grzesznych aniołów: bunt ich ducha to kompletne przeciwieństwo doświadczeń sceptyka, które w swoim lekceważeniu bytu są produktem znużenia i rozkładu, końca drogi ducha. Właśnie anielska buntowniczość traktuje zawieszenie między wiecznością a czasem nie tyle jako operowanie substancjonalnym doświadczeniem, co pozwala kwalifikować przyszłość jako „martwy czas”²², ile jako jego odczucie i niemożność logicznego wyrażenia słowem, toteż człowiek głębi i pustyni przeżywa katastrofę

18 M. Ямпольский, *Язык – тело – случай: Кинематограф и поиски смысла*, Москва 2004, s. 57.

19 Н. Веселова, Ю. Орлицкий, *Заметки о заголовии (в русской поэзии 1980–90 гг.)*, „Арион” 1998, nr 1, <http://magazines.russ.ru/arion/1998/1/vesel114-p.html> [3.04.2016].

20 Ж.-Л. Нанси, *О событии* [w:] *Апокалипсис смысла: сборник работ западных философов XX–XXI вв.*, red. О. Селин, Москва 2007, s. 114.

21 Tamże, s. 111.

22 E. Cioran, *Wypaść z czasu* [w:] tegoż, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 82.

niezdolności do całkowitego poznania istoty rzeczywistości, co w paradoksalny sposób staje się dla niego impulsem do życia jako napięcia poznania: doskonale zbadany przedmiot traci swój powab.

Na zapotrzebowanie buntowniczego lucyferycznego człowieka lat dwudziestych mogła odpowiadać antropozofia, która objaśniała brak stronic w ciemnej księdze pragnieniem wtajemniczenia/ukrycia skomplikowanego związku dawnych misteriów Północy i Pisma Świętego, czy też raczej nowego sensu misteryjności chrześcijaństwa. W taki sposób wydarzenie poznania pustki pulsowało między Wschodem a Zachodem, „azjatyckim renesansem” a „zmierzchem Europy”, pobłyskując bezlikami modusów rozchwiania i paradoksów wychodzenia/schodzenia europejskiego eschatonu w przestrzeń azjatycką, uwidaczniając w chimerycznej tkaninie warunkowy *farmakon* – antynomiczne wektory ruchu Proteusza. Stąd finałowe strony *Arabesek* ze śladami irlandzkiej Brygitty, która jest znakiem eschatonu Atlantydy, zniszczonej w światowej katastrofie potopu. Stają się one bardziej wyraźne na tle pierwszych stron ze znakami eschatonu Ziemi i początku Jowisza; Maria u Chwylowego, która może być postrzegana jako ślad takiego przejścia, uosabia całą pełnię tej miłości (a przede wszystkim unikalną zdolność odczuwania bólu innej osoby, kongenialną w odniesieniu do doświadczenia „prawdopodobieństwa” Charlesa Sorela), jaką ezoteryczne chrześcijaństwo łączyło z perspektywą odnowy Wszechświata i człowieka w apokaliptycznym ogniu²³; „zagórska Mekka” jak teleologiczny fenomen może być zestawiona z tą staroperską przeszłością, która funkcjonuje w polu niepoddającego się żadnej entropii bergsonowskiego „pędu życiowego – *élan vital*”, dla którego organicznym jest pragnienie nowych form, współzależnych jeśli nie z poezją archetypów, to z prozą historii, słowem rzeczywistości, która zawsze będzie przysłała ducha: „dla epoki wielkiego renesansu charakterystyczne będzie ciche azjatyckie miasto – bez prostytutek, bez czarnej giełdy, bez brudu”²⁴.

Kontur postapokaliptycznej rzeczywistości, zaproponowany przez Chwylowego w stylu wizjonera i proroka, jest reakcją na topos Wielkiego Babilonu – „Macierz nierządnicy i obrzydliwości ziemi” (Ap 17, 5)²⁵, którego innowacja na drodze kwalifikacji „Babels Hure und Verfall”²⁶ była dla ekspresjonistów metaforą totalnych katastrof z multisemantycznymi odcieniami, co nade wszystko imponowało Chwylowemu. Jako człowiek przełomu wybucha on napiętą kontemplacją i oczekiwaniem przyszłości, udoskonalonego czasu, a także końca, wstrzymania czasu, utożsamieniem *die Endzeit* (czasu końca) i *die Urzeit* (czasu początku) w duchu apokatastazy Orygenesisa i neoplatonickiej metafory *peregrinatio vitae*, utożsamieniem wydarzenia

23 P. Штайнер, *Апокалипсис...*, dz. cyt.

24 М. Хвильовий, *Арабески* [w:] tegoż, *Твори у двох томах*, t. 1, dz. cyt., s. 318.

25 *Biblia Tysiąclecia*, dz. cyt., s. 1411.

26 *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, red. K. Pinthus, Köln 2008, s. 300.

Apokalipsy z nagłym kataklizmem i przekształceniem jej w scenariusz rewolucji. Dla takiego twierdzenia wystarczy skupić się na noweli *Redaktor Kark* (*Редактор Карк*, 1922), w której znajdziemy fragment:

[...] widział kiedyś kometa z ogonem, czegoś teraz zielona, koło Oriona. Po co kometa? A ziemia oderwie się jednak od słońca i polecą w przepaść. W takim razie będą śmieszne rewolucje i autokefalie. Będzie tylko dym. Dym wypełni powietrze, i będzie oryginał²⁷.

Nie mówiąc już o jego wariacji w noweli *Ja (Romantyczność)* (*Я (романтика)*, 1923), w której swoboda manewrów interpretacyjnych w obszarze Ewangelii doprowadzona została do skrajności w sposobie ustalenia paraleli między historią i duszą, w czym można podejrzewać ślad paradoksalnego zwrotu ku „specyficznemu chrześcijańskiemu paradygmatowi życia wewnętrznego”²⁸, zbieżnego z tłumaczeniem światowego „kryzysu psychologicznego”, który eksplodował rewolucją, z „czasem przyjścia Nowego Mesjasza”, którego przejawem staje się konfrontacja między teozoficznym Chrystusem a Czeka²⁹. Jak wiadomo, napięcie to pisarz jeszcze mocniej uwidatnił eurytmiczną focalizacją dźwięków „cz” i „k”. Chwyłowemu bliska jest koncepcja Apokalipsy-inicjacji, odkrycia przez Rudolfa Steinera sensu sakralnej księgi w duchu teozofii różokrzyżowców, o czym świadczy zarówno odnowione użycie „apokaliptycznych” cyfr (6 i 7 figurują w *Arabeskach* w „odwróconym” i podwojonym łacińskim wariantach IX i XIV: „[...] symbol V oznacza «prawdę», «*Veritas*», a odwrócony symbol V, tzn. Λ – «negację prawdy»”³⁰), jak i aforystyczne wyrażenie: „[...] to nie kwadratura koła, to prawda”³¹, które rejestruje wyjście doświadczenia inicjacji poza granice ścisłego kręgu wybranych: Hermesa, eponim hermetycznej wiedzy, w ezoteryce nazywa się „bardziej okrągłym i czworokątnym”³², podczas gdy słowo „istyna-prawda” utrwaliło w sobie pojęcie absolutnej realności tego, co znajduje się („JEST”) tu i teraz³³. Impulsem do motywowania antropozoficznego wyboru Chwyłowego może stać się fragment jego apokaliptycznego dyskursu – „profesor [...] neurogeologii”³⁴: mimo wieloznaczności jest on sygnałem utożsamienia przez pisarza kosmo- i antropogenezy, pozycjonując nie tyle surową konsekwencję i stadialność, logiczne uporządkowanie (logiczna linearność

27 M. Хвильовий, *Редактор Карк* [w:] tegoż, *Твори у двох томах*, t. 1, dz. cyt., s. 146–147.

28 М.Г. Абрамс, *Апокалипсис: тема и вариации*, przeł. С. Силаковой, „Новое литературное обозрение” 2000, nr 46, s. 17.

29 M. Chwyłowy, *Ja (Romantyczność)*, przeł. J. Litwiniuk, „Literatura na Świecie” 1995, nr 10, s. 228.

30 P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 124.

31 M. Хвильовий, *Арабески*, dz. cyt., s. 318.

32 C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 156.

33 P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, dz. cyt., s. 30.

34 M. Хвильовий, *Арабески*, dz. cyt., s. 307.

jest synonimem uczniowskiej przejrzystości), ile raczej niespodziewane zerwanie i przejście, na kształt niespodziewanych deformacji w pokładach geologicznych, gdzie pozostałości poprzedniej warstwy odsłaniają się niekiedy naszym oczom po następnych³⁵. Wulkaniczna dekonstrukcja jest niespodziewaną metaforą kosmologii przesunięcia, która nie przewiduje zastąpienia archeo-logii eschato-logią³⁶, a uznaje nigdy niekończące się manewrowanie na kształt „szaleńczej podróży”³⁷ pomiędzy obiema. Jej korelaty – „radość buntu przeciwko logice” i „burza wybuchów emocjonalnych”³⁸ – sygnalizują rozszczepiony kres eschatologii klinicznego szaleństwa. W *Arabeskach* przyjmuje ona jako swoje pierwsze objawione źródło księgę *Błogosławiona wiosna* (1922) Jose Martineza-Sierry, w której analogią takiego kresu staje się „szaleństwo karnawałowe” z jego „zuchwałą wesołością” – wymowną antytezą dla filozofowania – „wymuszonego spirytualizmu męczącej zimy”³⁹; natomiast za drugie źródło bierze ślad historii Don Kichota, Rycerza Szaleństwa, owładniętego nie pragnieniem istnienia, lecz „namiętym pragnieniem wiecznego i nieskończonego”, „uczuciem wymagającym wobec Boga // egzekwującym od Boga. Boga, który cierpi w nas, bowiem w nas czuje się on więzieniem naszej skończonej natury i naszej niedługowieczności”⁴⁰.

Nowe niekonunkcyjne doświadczenie *Arabesek* jako „bezglowego” tekstu Chwyłowego można zestawić z jego tytułem: apokalipsyka, poważana do lat dwudziestych XX wieku, interpretowała ten typ figuralności w aspekcie skomplikowanego i tajemniczego związku niebytu/bytu. Bez wątpienia unikalna jest w tym przypadku metafora dywanu Henriego Bergsona:

[...] wyobrażam sobie całą rzeczywistość rozciągniętą na nicości, jak gdyby na dywanie: nicość była wprzód i byt przyszedł na dodatek. [...] Słowem, nie mogę się pozbyć tej myśli, że pełnia jest jak gdyby haftem na kanwie pustki, że byt jest dodany do nicości i że w wyobrażeniu „niczego” jest mniej aniżeli w wyobrażeniu „czegoś”⁴¹.

35 P. Штайнер, *Умирание Земли и жизнь мира*, http://royallib.com/read/shtayner_rudolf/umiranje_zemli_i_gizn_mira.html#0 [8.04.2016].

36 A. Пигалев, *Эсхатологические архетипы в философии истории*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень” 2007, nr 3–4, s. 234–250.

37 M. Хвильовий, *Арабески*, dz. cyt., s. 318.

38 Tamże.

39 X. Мартинес-Сиерра, *Благословенная весна и другие рассказы*, red. A. Серебров, przeł. К. Жихарева, Берлин 1922, s. 14.

40 M. де Унамуну, *Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуну*, przeł. А. Косс, П. Глазова, С. Николеева, Санкт-Петербург 2011, s. 43.

41 H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 224–225.

Arabeska ujawnia w ten sposób swoją pełnię w warunkach demonstracji sferyczności niczego. Dlatego też totalna asocjatywność znaków w słowie „arabeska”, która przekształca je w mgławicę homonimów, staje się odpowiednikiem brawurowego ruchu ku istotności na terytorium nieobecności. Pierwsze znaczenie słowa „arabeska” – arabski stylizowany abstrakcyjnie ornament – eksplikuje się całą wiązką linii, splatających się w tekst „azjatyckiego renesansu” pisarza. Drugie znaczenie powstaje wskutek strukturalno-semiotycznej gry składników słowa, tak samo rozwiniętej przez tekst jak terytorium „szaleńczej podróży”⁴². Jednak w tym ostatnim przypadku Chwyłowy ucieka się do zauważalnego manewru, który można odnieść nie tyle do kolejnej dyseminacji, ile do odchylenia/krzywizny: chodzi o to, że w świecie „niezrównanej, żwawej i radosnej sztuki grecko-rzymskiej”⁴³ przedrostek *a-/α* (alfa) ma znaczenie braku cechy czy właściwości, która jest wyrażona przez główną część słowa, tak że jego dostosowanie do alfabetu łacińskiego akurat podkreśla pragnienie eliminacji szaleństwa-choroby, zapewniając aglutynację stanu szaleństwa-święta; a totalny grecki wybór językowy pozwala na rozróżnienie w słowie „arabeska” przedrostka spustoszenia *a-* i podstaw: *ῥαββί* – wielki nauczyciel (Chrystus) i *ῥαβαίσι* – zabawa, uczta, hulanka itp., wysuwając znaczenie nazwy zarówno w świat, który utracił Chrystusa, jak i w świat bez wesołości i uczt. Na obszarze arabeskowego myślenia możliwa jest zresztą etymologia, która rozróżnia w słowie „arabeska” części *ap-* (*art-* – sztuka) i *беcko* (*bez+końca: bezko+nieczność*), prezentując arabeskę jako sztukę opanowania nieskończonego albo sztukę nieskończonego poznania, gdzie to ostatnie rozdwa się z kolei i dotyczy tak natury przedmiotu poznania, jak sposobu jego opanowania. Tak więc apokaliptyczno-arabeskowe doświadczenie „zapachu słowa” Chwyłowego powstaje w ślad za apokaliptyczno-arabeskowym słowem-obrazem Mikołaja Gogola, który ucieka się do rejestrowania nieodpartej grozy w ledwie zauważalnym odchyleniu od normy⁴⁴. Chyba że Chwyłowy – mistrz gestu wywracania na drugą stronę – uwalnia go od poetyki *dies irae*.

Znakiem nieobecności staje się u Chwyłowego słowo *finis* w powtarzalnej konstrukcji, strukturyzującej końcową część tekstu: „Moim arabeskom – *finis*”⁴⁵. Jego formalna funkcja jest analogiczna do słowa *amen* – końcowej formuły semickich tekstów, w których rejestruje ono moment Prawdy Słowa Bożego jako jego pewności, nieodmiennej prawomocności, co potwierdzają homofony z dziedziny architektury: *’omna* – kolumna, *’amon* – budowniczy, mistrz, *’omen* – pedagog, to znaczy budowniczy dziecięcej duszy; nowotestamentowe *ἄμην* – „słowo moje mocne”, „zaprawdę”, „koniecznie”, „tak ma być”, „niech tak się stanie, *fiat*”, znak

42 M. Хвильовий, *Арабески*, dz. cyt., s. 318.

43 M. Хвильовий, *Камо грядеши* [w:] tegoż, *Твори у двох томах*, t. 2, red. М. Жулинський, П. Майдаченко, Київ 1990, s. 442.

44 Н. Ульянов, *Арабеск или Апокалипсис?* [w:] tegoż, *Диптихи*, Нью-Йорк 1967, s. 41–60.

45 M. Хвильовий, *Арабески*, dz. cyt., s. 317, 318, 319.

potwierdzenia sojuszu i przysięgi, który ujawnia swój sens w Objawieniu: „τάδε λέγει ὁ ἀμήν ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός” – „To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny (Ap 3, 14)⁴⁶ – kojarzy się z *’emet* – twardość, odporność, trwałość, bezpieczeństwo⁴⁷. *Finis* ma znaczenie końca jako celu ostatecznego, kresu; ale możliwa jest też wspólna etymologia z *finio* – ograniczać, wyznaczać, kończyć, umierać, a także z *finjo* – przetwarzać, wyobrażać sobie, wymyślać; nauczać; lepić; *findo* – rozłamywać, rozdzielać⁴⁸. Logika dystansowania się od istoty Objawienia przez łańciski finalizm otrzymuje u Chwylowego podwójną komplikację w strukturyzowanych podwójnym dynamizmem ostatnich zdaniach: „[...] Idę. Bije zegar. Idę”⁴⁹.

Interpretacja antynomii jako zawieszenia między odbłaskami niekończących się nauk o nieuchronnym końcu Ziemi i nieskończoności Wszechświata a fundamentalnym humanistycznym stanowiskiem: „mówić apokaliptycznie, tzn. z poczuciem jedności losu – swojego i innych – we wspólnym wydarzeniu skończoności”⁵⁰ – jest niepełna. Chronologiczne niedookreślenie Apokalipsy Chwylowego przesuwają ją w tę sferę antynomii i aporii nauk eschatologicznych, które znane są naszej epoce: pierwsze z nich to dość powszechne w judaizmie wyobrażenie o „Leben im Aufschub”, które nie pozwala czemukolwiek dojść do końca; drugie – wspierana przez teologów chrześcijańskich idea czasu mesjanistycznego jako okresu przejściowego pomiędzy dwoma wydarzeniami: pierwszym i powtórным przyjściem Jezusa Chrystusa, początkiem nowego i końcem starego, co – podobnie jak i wszelkie „przejście” – ma tendencję do przeciągania się w nieskończoność. Jednak eschatologiczna niewyrazistość jest u Chwylowego raczej analogiczna do rozumienia paruzji przez Giorgia Agambena: to jedyna podwójna struktura mesjańskiego wydarzenia, w której powtórne przyjście nie jest odsunięte w nieznaną przyszłość, ale dawno już miało miejsce, toteż Mesjasz gotowy jest pojawić się w dowolnym czasie⁵¹. Dla narratora *Arabesek* takie doświadczenie paruzji, wyrażające się nie tylko w napiętym oczekiwaniu Mesjasza, ale i w możliwości identyfikacji z nim w każdym momencie, jest ważne. Podobnie jak i dla Anarcha ze *Strefy sanatoryjnej* (Санаторійна зона, 1924): „Ale ja uparcie i stanowczo z cierniowym wieńcem na głowie idę wciąż na Golgotę!”⁵².

46 Biblia Tysiąclecia, dz. cyt., s. 1400.

47 P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, dz. cyt., s. 24.

48 A. Подосинов, Г. Козлова, А. Глухов, *Lingua latina. Латинско-русский словарь*, Москва 1999, s. 118.

49 M. Хвильовий, *Арабески*, dz. cyt., s. 319.

50 Б. Гройс, *Да, Апокалипсис, да, сейчас*, „Вопросы философии” 1993, nr 3, s. 35.

51 G. Agamben, *Czas, który zostaje: komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 88.

52 М. Хвильовий, *Санаторійна зона* [w:] tegoż, *Твори у двох томах*, t. 1, dz. cyt., s. 446.

Zresztą *Arabeski*, jako immanentnie „bezgłowy”/nieskończony tekst, wplatane są przez Chwyłowego w kontekst współczesnej retoryki doskonałości: jako czysty ornament geometryczny jest ona asymetrycznie podzielona na dwie części, co uznawane jest za unikalny znak dekonstrukcji poznania filozoficznego⁵³. Jednakże nie końca poznania, które w przeżyciu totalnego katastrofizmu uwalnia się od absolutyzowania monumentalnych znaczeń i zanurza się w rzeczywistości bezdenne źródła, przekształcając niemożność dotknięcia dna czy nawet jego prawdziwości w impuls niekończących się wytężonych poszukiwań, zwłaszcza jeśli dotyczy to apokaliptyki i eschatologii.

Tłumaczenie Przemysław Tomanek

53 J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 257–258.